

Fundamentalismos, modernidades y tensiones políticas globales: sobre la religión políticamente movilizada

Heinrich Schäfer*

Resumen

El “choque de las civilizaciones” viene siendo una fórmula fácil – si bien ampliamente contestada – para comprender las relaciones, sobre todo, entre “el oeste” y “el mundo islámico”. El problema es, no obstante, que tal choque no existe. Más bien – y esta es la tesis de este artículo, basado en las investigaciones para un libro a publicar (SCHÄFER, 2008) – hay pugna entre fundamentalistas occidentales y fundamentalistas islámicos. Son éstos que quieren hacer creer a la gente que existe un choque de civilizaciones, más bien que un choque de fundamentalismos. El fin es el de ganarse el apoyo público para la causa fundamentalista. El efecto es el de hacer desaparecer el viejo conflicto base – la injusta distribución de las riquezas del planeta – detrás de estrategias religiosas de identidad.

Palabras clave: Fundamentalismo – Mundo islámico – Choque de civilizaciones – Conflicto norte-sur – Identidad religiosa – Pensamiento poscolonial.

Fundamentalismos, modernidades e tensões políticas globais. Sobre a religião politicamente mobilizada

Resumo

O “choque de civilizações” vem sendo uma fórmula fácil – embora amplamente contestada – para compreender as relações, sobretudo, entre o “Ocidente” e o “mundo islâmico”. O problema, contudo, é que tal choque não existe. O que há – e nisto consiste a tese deste artigo, baseado em pesquisas em vista da próxima publicação de um livro

* Prof. Dr. Heinrich Schäfer, Universidad de Bielefeld, Alemania. Ensayo del 03/03/2008, a base de una conferencia presentada en: Universidade Metodista de São Paulo, XI Semana de Estudos de Religião: “Fundamentalismo: discursos e práticas”, 2º al 4º de octubre de 2007.

(SCHÄFER, 2008) – é uma contenda entre fundamentalistas ocidentais e fundamentalistas islâmicos. São eles que querem nos fazer acreditar que existe um choque de civilizações, em vez de um choque de fundamentalismos. O objetivo é conseguir o apoio público para a causa fundamentalista. O efeito desejado é fazer desaparecer o velho conflito básico – a injusta distribuição das riquezas do planeta – atrás de estratégias religiosas de identidade.

Palavras-chave: Fundamentalismo – Mundo islâmico – Choque de civilizações – Conflito norte-sul – Identidade religiosa – Pensamento pós-colonial.

Fundamentalisms, modernities and global political tensions. On the politically mobilized religion

Abstract

The “shock of civilizations” has become an easy formula – although widely contested – to understand relations, specifically, between the “West” and the “Islamic world”. The problem, however, is that such shock does not exist. What exists – and this is the thesis of this article, based in researches in light of the future publication of a book (SCHÄFER, 2008) – is a dispute between Western fundamentalists and Islamic fundamentalists. They are the ones that want us to believe that there is a shock of civilizations, instead of a shock of fundamentalisms. The object is to gather public support for the cause of fundamentalism. The effect desired is to hide the ancient basic conflict – the unjust distribution of the riches of the planet – behind the religious strategy of identity.

Keywords: Fundamentalism – Islamic world – Shock of civilizations – North-south conflict – Religious identity – Post-colonial thought.

1. El enfoque al problema

El marco teórico y los métodos para enfocar un objeto de estudio tienen mucho efecto sobre lo que uno percibe o deja de percibir. Para hacer transparente el enfoque de este autor, aquí se ofrecen unas notas sobre la teoría y una breve exposición de las tesis centrales del artículo.

1.1 Teoría

El autor trata a “el fundamentalismo” no como una entidad. Más bien rompe con el concepto normativo único y analiza movimientos sociorreligiosos. Esto tiene de inmediata consecuencia ya no poder hablar de “fundamentalismo” en el singular, ya que enfocamos varios movimientos religiosos que pueden – ¡o no! – emplear prácticas fundamentalistas. Concretamente, nos inclinamos a la teoría de los “nuevos movimientos sociales” (Melucci, Bader y otros europeos) que se interesa sobre todo en las condicio-

nes sociales, las necesidades y las crisis que generan demandas de movilización. Sólo en segundo plano nos dirigimos por la teoría de la “movilización de recursos” (Resource Mobilization Theory, Benford, Snow, Zald y otros norteamericanos) que enfoca las oportunidades y constricciones que facilitan o impiden una posible actuación. O sea, nos inclinamos más a una teoría de demanda que a una teoría de oferta. En consecuencia, detrás de las breves notas de este ensayo se puede vislumbrar siempre la pregunta ¿cuál es la crisis social que genera una demanda político-religiosa idónea de ser respondida por ofertas fundamentalistas? Viéndolo de otro ángulo: lo que nos interesa es la correlación entre posiciones sociales y disposiciones religiosas. En términos de teoría general, esto, para nosotros, significa ubicarse en el ámbito teórico de Pierre Bourdieu, retomando aquí sobre todo su concepto del espacio social como espacio constituido por relaciones de fuerza entre actores colectivos y basando el análisis de las prácticas fundamentalistas en la teoría del *habitus*.

Ahora, si no se analiza “el fundamentalismo” como término genérico, sino más bien se enfocan movimientos religiosos, es necesario desarrollar un criterio de cuáles movimientos pueden ser clasificados como fundamentalistas. Esto, precisamente, es una de las tareas del presente ensayo.

Luego, los conceptos de “modernidad” y “modernización” tendrán importancia para nuestro argumento. A diferencia de la teoría de la modernización clásica (con teleología en la industrialización europeizante) nos basamos en dos teorías más recientes. Primero, Shmuel Eisenstadt – en crítica a la teoría de la modernización clásica – formula una teoría de “múltiples modernidades”. Quiere decir que los impulsos políticos y tecnológicos de la modernidad temprana (del siglo 18, por cierto europea en primera instancia) se han ido transformando rápidamente según los modos de producción y de reproducción cultural de los diversos ámbitos culturales del mundo. Esto no es para compartimentalizar espacios culturales fijos (como lo hiciera Huntington), sino para fragmentar el concepto de la modernidad de una manera que conviene mucho más a la realidad actual que cualquier concepto de una modernización (globalización) totalizante. A pesar de ciertos momentos en común, la modernidad de América Latina o de la India o bien de los EE.UU. son muy diferentes a la modernidad europea. No obstante quisiera resaltar un elemento común que es importante para el nexo íntimo entre fundamentalismo y modernidad. Se trata de lo político. Según el politólogo Dieter Senghaas (SENGHAAS, 1998, p. 30) la modernidad así como los diversos procesos de modernización conllevan como elemento común lo que él llama una “politización fundamental” de las sociedades afectadas. (Yo prefiero llamarla “politización generalizada” para no insinuar una relación entre este concepto y el del fundamentalismo.) La transformación moderna

de una sociedad significa, según este concepto, que todos los ámbitos de la vida social (y en gran medida también de la vida privada) se hacen objeto de la negociación pública y de la lucha de los poderes sociales que se organizan casi exclusivamente a partir de un juego libre de fuerzas sociales. Esto no significa que no existan relaciones asimétricas de poder; más bien significa que las asimetrías de poder ya no son ajustadas y canalizadas por estructuras tradicionales de asignación y control de poder. Más bien es al revés: las posiciones poderosas se desarrollan con más libertad y la tarea de regulación por pura negociación política viene siendo más difícil que una regulación por estructuras tradicionales. (Hecho que resulta muchas veces en que fundamentalismos se sirven de la memoria de orden y estabilidad como para ampliar su base de negociación.) En consecuencia, para explicar aquí los fundamentalismos y sus luchas se enfocarán las dinámicas diferentes de distintas modernidades como marco de comprensión de las identidades y estrategias fundamentalistas.

La pregunta básica sería entonces: ¿cuáles son las dinámicas específicas de las modernidades en cuestión de las cuales se generan condiciones idóneas para el desarrollo de fundamentalismos, cuáles son tales condiciones y, finalmente, cuales son las estrategias que los fundamentalismos generan a base de estas condiciones? Para discutir el tema con ejemplos de máxima actualidad enfocamos organizaciones del fundamentalismo de EE.UU. y del fundamentalismo islámico.

1.2 Tesis

Sobre esta base vamos a tratar de plausibilizar la siguiente definición de lo que serían prácticas fundamentalistas en general:

Fundamentalismos religiosos...

- ... forman parte del proceso moderno de la politización generalizada,
- ... absolutizan ciertas convicciones y contenidos cognitivos,
- ... y los instrumentalizan en estrategias de control sobre núcleos sociales de poder.

1.3 Desarrollo

El argumento del ensayo se desarrollará de la siguiente manera. Primero vamos a analizar, con el ejemplo de Guatemala, al movimiento pentecostal – uno de los sospechosos habituales de ser fundamentalista (2). De este análisis vamos a derivar algunas características que – según otros estudios del autor – son frecuentes en la praxis de movimientos fundamentalistas así como criterios acerca de quienes legítimamente pueden ser titulados de “fundamentalistas” y quienes no (3). Después vamos a repasar las prácticas de los fundamentalismos en EE.UU. y islamistas a base de los criterios elaborados y con el interés de

detectar algo de sus dinámicas de lucha (4). Finalmente ubicamos estos dos fundamentalismos en un modelo de distribución de poder global y sacamos conclusiones para nuestra tesis básica de que estamos presenciando más bien un choque de fundamentalismos que uno de culturas.

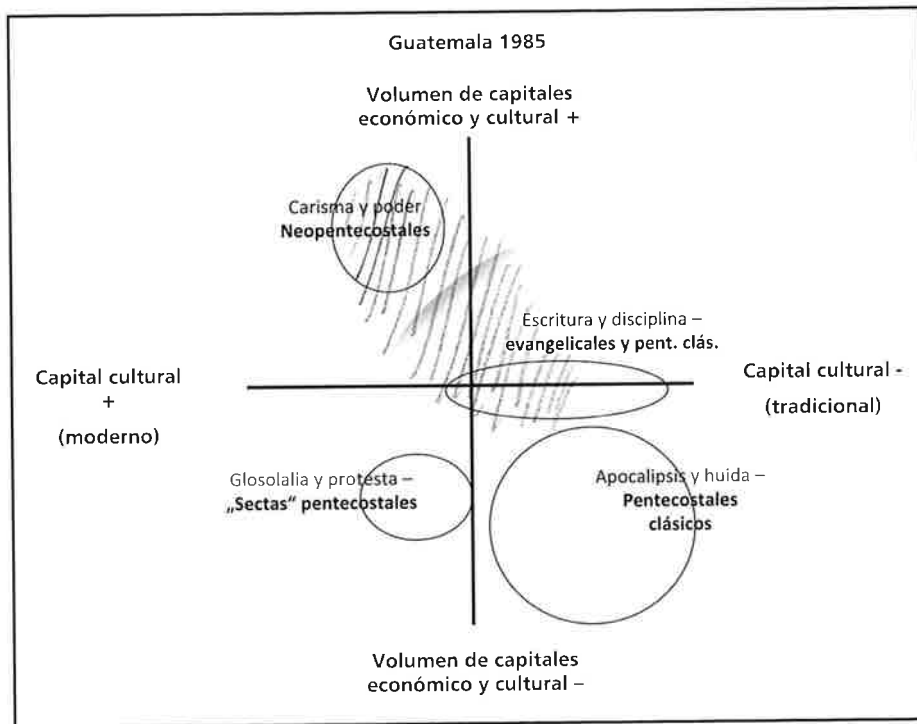
2. ¿Son fundamentalistas los Pentecostales? - Guatemala 1985

Esta pregunta nos facilita examinar un movimiento religioso para poder distinguir diferencias internas, analizar las respectivas prácticas y ganar más claridad de quienes deberían de ser clasificados como fundamentalistas y quienes no.

Sin poder decir mucho aquí, quisiera señalar acerca de la modernidad específicamente latinoamericana solamente que ella está, sobre todo, caracterizada por fuertes contradicciones socioeconómicas y una lucha constante entre fuerzas centrífugas de orientación hacia afuera y, por el otro lado, centrípetas de orientación hacia el fortalecimiento de las propias raíces culturales e intereses políticos. A partir de la victoria de los liberales sobre las coronas ibéricas y la aparición de la doctrina Monroe, las fuerzas centrífugas se orientan en los EE.UU. y las fuerzas centrípetas se organizan siempre más en la forma de movimientos de masas. Esta es – a grandes rasgos – la situación en Guatemala en el tiempo de la guerra contrainsurgente, a mediados de los ochenta, cuando el autor hizo los estudios de campo que llevaron a las siguientes observaciones (SCHÄFER, 1988; SCHÄFER, 1992; SCHÄFER, 1997)¹. Un fuerte conflicto de clases resulta en una insurrección armada y en represión militar que reprime cualquier resistencia popular. Ya no hay camino para la organización política ni militar desde abajo. En esta situación, el movimiento pentecostal transformó, para los que se convirtieron a sus filas, al campo de lucha política y económica. La lucha por intereses se transformó en una lucha de identidad. No obstante – y esto es clave – esta lucha de identidad se desarrolló y se re-entrelazó con lo político de una manera muy diferente según las posiciones sociales de los actores involucrados. Esto se visualiza bien en un modelo del espacio social como espacio de estilos religiosos.

¹ Los estudios de campo enfocaron movimientos religiosos en tiempos de guerra civil en Guatemala y en Nicaragua, además de estudios en EE.UU. en los años de 1983, 1985 y 1986. Se hicieron un total de aprox. 200 entrevistas a fondo así como 100 grabaciones y protocolos de cultos religiosos, la mitad de ellos en Guatemala. El material sobre Guatemala se evaluó con el método cualitativo de análisis de habitus, desarrollado por este autor a base de la sociología de Pierre Bourdieu. Los resultados así como el método se validaron durante 10 años de enseñanza sociológica y teológica en América Latina entre 1995 y 2003, en gran parte con estudiantes pertenecientes al movimiento pentecostal.

2.1 El espacio social de los estilos religiosos



Tal modelo se construye a partir del método correlacional, simplificando un poco el método usado por Bourdieu (BOURDIEU, 1998). El modelo permite medir y visualizar, primero, las diferencias “verticales” en cuanto al capital económico (dinero etc.) y al capital cultural (formación etc.); o sea, refleja el interés de una sociología de clases. Segundo, se modelan diferencias “horizontales” en cuanto al capital cultural en su *relación* al capital económico; o sea, reflejando en cierta medida el interés de una sociología de la diferenciación funcional. El modelo como tal se construye como una cruz de coordenadas. El eje vertical se comprende como una escala del grado de acumulación de capital económico (ingresos y posesiones) y cultural (formación), agregados; siendo que arriba se encuentra un alto grado (ricos con formación) y abajo un bajo grado (pobres sin formación). Sobre el eje horizontal se *desagregan* los capitales cultural y económico distinguiendo así los sectores poblacionales que se basan más en el capital económico de los que se basan más en el cultural. El capital cultural (conocimiento y títulos, en cuanto a su utilidad en el proceso de modernización y no en cuanto a su valor cultural de identidad etc.) es poco a la derecha del cuadro y mucho a la iz-

quiera. Sobre el mismo eje horizontal se concibe, en el reverso, una escala de capital económico: mucho a la derecha, poco a la izquierda. De este modo, el eje horizontal permite mostrar la distribución *relativa* de las diferentes formas de capital en una posición dada sobre la escala vertical. Por ejemplo, la vieja oligarquía y los industriales se sitúan más o menos sobre el mismo nivel de la escala vertical; pero se diferencian, ya que los industriales se basan más en su conocimiento de relaciones modernas de producción. O bien, los pequeños campesinos se diferencian de los trabajadores industriales, ya que se basan más en sus conocimientos de producción moderna, mientras que los otros se basan en su pequeña propiedad de terreno. De esta manera, este espacio teóricamente construido permite una ubicación diferenciada de actores sociales. Una vez construido el modelo, se pueden ubicar los actores religiosos a partir de su capital económico y cultural dentro del modelo como formaciones de *habitus* religiosos colectivos, obteniendo así un modelo del espacio social de estilos religiosos.

En este artículo no puedo más que mencionar algunos de los resultados más importantes de los estudios de campo en cuanto que sean interesantes para nuestro fin de entender mejor a los fundamentalismos (ver gráfica). Lo más significativo es la diferencia entre los pentecostales clásicos en el cuadrante derecha bajo y los neopentecostales en el cuadrante izquierdo arriba – una diferencia prácticamente “de laboratorio” que resulta tan marcada por la extrema polarización social y político-militar que vivía Guatemala en esa época. El modelo nos presenta en total cuatro formaciones de *habitus* religiosos pentecostales que todos se sirven del mismo inventario simbólico religioso pero desarrollan disposiciones religiosas muy diferentes según su posición social.

Arriba y en el lado de la modernización, el *habitus* neopentecostal se gira alrededor de la acumulación de poder divino a través de experiencias del Espíritu Santo – siendo que los practicantes son jefes y gerentes de industria modernizante y tecnológica, profesionales bien situados y de profesiones de conocimiento moderno de la clase media alta e, incluso, de clase alta. En esta posición religiosa se absolutiza la noción de que los miembros poseen al Espíritu Santo enfrentándose a enemigos demoníacos dentro de un contexto de guerra espiritual. Sobre este trasfondo se perseguía una estrategia ofensiva (apoyo a la dictadura militar, propios candidatos presidenciales en tiempos democráticos etc.) para obtener el control político-social.

Abajo en el lado derecho se encuentran pentecostales tradicionales – pequeños campesinos, trabajadores de campo y ocasionales, pequeños y precarios comerciantes etc. – que esperaban fervientemente el arrebatamiento de la Iglesia al cielo y se sentían cerca del fin del mundo. Esta noción se afirmaba con seguridad absoluta. Al mismo tiempo se seguía una estrategia evasiva

frente a la represión militar, evadiendo el compromiso sociopolítico, asegurando así la sobrevivencia de las comunidades bajo condiciones de guerra contra-insurgente.

Abajo, sobre el lado moderno, se encuentran obreros industriales, profesores de escuela, estudiantes, técnicos de bajo nivel económico etc. que se congregan en pequeñas comunidades pentecostales. Aquí se enfocaba sobre todo el don de lenguas como una forma de protesta simbólica. Al don de lenguas se asocia la certeza absoluta de presencia del Espíritu Santo en las iglesias. En el foco de la estrategia sociopolítica estaba un cambio democrático a mediano plazo.

En la capa social media, al lado tradicional, se hacen identificar dos corrientes, ambas compuestas de artesanos, campesinos medios, comerciantes, pequeña burguesía ejecutiva, como funcionarios de bajo rango etc. Aquí se concentran comunidades pentecostales tradicionales de clase media en estagnación, centrados en la santificación y la disciplina, así como comunidades evangelicales, cuyo *habitus* religioso se centra en la infalibilidad de la Escritura. Tanto santificación como biblicismo tenían el rango de verdades absolutas. La estrategia social enfocaba el apoyo al poder autoritario con el interés de mantener el estatus quo social en contra de los movimientos de cambio.

2.2 La modernidad guatemalteca y el fundamentalismo

Resumiendo las observaciones, quisiera resaltar lo siguiente. La tensión básica de la modernidad guatemalteca se caracteriza por un conflicto de interés sociopolítico. En el tiempo del estudio de campo este conflicto estaba en una fase de escalada militar. Dentro de este marco se distinguen cuatro formaciones religiosas pentecostales. Todas tienen en común que absolutizan algún contenido de fe cristiana. Una marcada diferencia, sin embargo, se da en cuanto a las estrategias sociales connotadas a las disposiciones religiosas. Los polos extremos se encuentran en el movimiento neopentecostal modernizante y el movimiento pentecostal clásico en la clase baja tradicional. Mientras que el primero aplica una estrategia de poder ofensiva, apoyándose en una teología exorcista, el segundo aplica una estrategia de aislamiento, con base en una doctrina de huida al mundo. A partir de esta diferencia se concluye que, para clasificar un movimiento de "fundamentalista", no es suficiente que éste absolutice alguna creencia. Más bien se recomienda construir un criterio doble de modo que adicionalmente a la absolutización de una convicción cultural o religiosa es necesario que el movimiento en cuestión emplee una estrategia de imposición de los propios conceptos de convivencia social sobre otros actores sociales, si bien en contra de la voluntad de éstos. Este criterio doble se va a reflexionar sistemáticamente más abajo. Empleando este criterio, en Guatemala el movimiento neopentecostal llega a ser el actor religioso más sospechoso de

“fundamentalismo”. Además, el sector tradicional de clase media – tanto pentecostal como evangélica – cae bajo sospecha hasta cierto punto, ya que emplea una estrategia de apoyo a fuerzas autoritarias y excluyentes en busca de su propio interés social. Aquí, no podemos discutir los resultados empíricos a fondo. Más bien vamos a enumerar algunas prácticas más del movimiento neopentecostal, identificándolo claramente de fundamentalista.

La clase social de su incidencia es la clase media alta modernizante. Su auto-ubicación frente a la cultura y la modernidad latinoamericana es crítica. En vez de desarrollar la modernidad latinoamericana a partir de fuerzas culturales nutriéndose de las culturas indígena e hispana – como hasta cierto punto ha sido el caso en la revolución mexicana y en el modelo cultural brasileño – el neopentecostalismo se rige por el modelo norteamericano protestante así como el neoliberal. Según este auto-posicionamiento, sus contrincantes estratégicos son la clase alta tradicionalista – la antigua oligarquía – así como los movimientos populares entre indígena, sindical y político-militar. Su estrategia sociopolítica opera a través de la exclusión y el apoyo al militarismo y encuentra una transformación religiosa que se centra en la expulsión de demonios – connotado con cualquier contrincante social – a través del Espíritu Santo a fin de abrirle el camino a la máxima prosperidad posible a los miembros de las iglesias.

A partir de estas observaciones empíricas vamos a proseguir a sacar conclusiones para un concepto sistemático del fundamentalismo.

3. Reflexiones intermedias: características generales y criterios

Primero vamos a discutir algunas “características generales”. Estas *pueden* darse en movimientos fundamentalistas, pero no necesariamente. Más bien dependen en alto grado del tipo de modernidad dentro del cual el fundamentalismo específico se desarrolla. Se trata, entonces, de indicadores blandos. Segundo, vamos a elaborar “criterios” para una definición de “fundamentalismo” y la clasificación de prácticas observadas como “fundamentalistas” o no. Se trata solamente de dos criterios puramente formales, orientados en formas de acción. Pero estos criterios sí pretenden ser duros, en el sentido de que son condiciones necesarias para que un movimiento religioso pueda clasificarse como “fundamentalista”. En este sentido los criterios definen al concepto.

3.1 Características generales

De forma general, se puede decir que las siguientes condiciones contextuales y prácticas sociales se observan en combinación con movimientos fundamentalistas.

Tales movimientos forman parte de procesos sociales de politización generalizada (Dieter Senghaas) dentro de los marcos de diferentes procesos de modernización. Esto conlleva que cada uno de los fundamentalismos desarrolla creencias, prácticas y estrategias que son altamente adaptadas a las demandas específicas de ciertas posiciones sociales en los procesos de modernización. De este modo, los fundamentalismos se desarrollan según las lógicas específicas de las “múltiples modernidades” (Eisenstadt 2000). Parece que en muchos casos los fundamentalismos se asocian a las demandas de clases con perspectivas de ascenso social, pero frenadas por clases dominantes – bien sean estas últimas de rechazo a la modernización (como las oligarquías latinoamericanas), bien sean a favor de una modernización secularista sectorial en contra de las tradiciones religiosas (como los potentados de Medio Oriente). De aquí se puede concluir – con mucha reserva – que hay una cierta probabilidad de que prácticas fundamentalistas se desarrollen más en clases medias (altas) que en otras capas sociales. La forma en que se emplean contenidos religiosos en este marco así como las estrategias sociales se modelan según la modernidad en cuestión – según sea latinoamericana, europea, estadounidense, oriental etc.

3.2 *Criterios de definición*

Es interesante enumerar características más o menos accidentales, ya que esto amplía la sensibilidad de observación. Para una definición de lo que tendría que llamarse propiamente “fundamentalismo”, sin embargo, no sirve mucho. La descripción de características nos lleva a listas siempre más largas, tales como se encuentran en la descripción de diferentes “tipos” en las tipologías weberianas. Con ello se obtiene rico material, pero ninguna definición. Por ello quisiera nombrar aquí dos prácticas que son – independientemente del contexto cultural – necesarias para que se dé “fundamentalismo”. Se derivan dos criterios meramente formales que no se apegan a ningún contexto específico, sino que se rigen solamente por la lógica de las prácticas empleadas mismas. Históricamente, los dos criterios se deben a una condición contextual que califica el fenómeno del fundamentalismo como un fenómeno moderno generado dentro del marco de la politización “jacobínica”, según lo teoriza Eisenstadt (Eisenstadt 1995).

Se puede decir, entonces, que un movimiento religioso es fundamentalista, si en el contexto más amplio de un proceso social de modernización...

(1) absolutiza sus convicciones religiosas centrales...

... y ...

(2) las usa para luchar por el control de un núcleo de poder social (relativamente superior al campo que está controlando de todas formas.

La condición contextual de “modernización” – entendida como “politización generalizada” (según Senghaas) – es necesaria, ya que sin esta condición el movimiento o no se formaría del todo o bien sería simplemente tradicional.

Ad 1) Sin absolutización de contenidos específicos, el movimiento en cuestión podría bien ser simplemente de resistencia democrática y pluralista. Uno podría imaginarse la teología de la liberación o bien un movimiento político como el de los Sandinistas en Nicaragua, que buscaban sustituir a un dictador por un sistema de participación popular. Por lo menos al principio de la revolución en los ochenta no había ninguna tendencia a absolutizar ningún contenido político. Estos movimientos no se clasificarían como “fundamentalistas”.

Ad 2) Sin lucha por el control social, el movimiento podría bien ser uno de huida a la modernidad, a la política o bien a la represión. En este caso, el movimiento absolutiza ciertas creencias y prácticas como para aislarse de desarrollos que los miembros consideran nocivos para ellos mismos. Un movimiento de este tipo sería el de los “Amish” en los EE.UU. o bien algunos grupos de menonitas en América Latina. Estos grupos tampoco se clasificarían como “fundamentalistas”.

El criterio de absolutización de ciertas convicciones religiosas abstractas deliberadamente de conceptos ampliamente difundidos acerca de “fundamentalismo” que se refieren a ciertos *contenidos*, como por ejemplo al literalismo bíblico. Es cierto que esta práctica en el siglo XIX y hasta los años sesenta del siglo XX en los EE.UU. ha sido la variante básica y más ampliamente difundida de “fundamentalismo”. Pero si, hoy, el concepto se restringiría a esta práctica, casi no podríamos hablar ya de “fundamentalismo”. Primero, porque hasta en EE.UU. este estilo religioso ha sido marginado – y eso justo por los nuevos fundamentalistas, como vamos a ver. Segundo, tampoco se podría hablar de fundamentalismo judío ni musulmán, ya que las referencias de éstos a sus respectivas escrituras precisamente no siguen el modelo “literalista”, sino que se sirven de una infinidad de puentes tradicionales como los midraschim, el talmud, la sunna, la sharia o bien las palabras de los imanes shiitas. El criterio de absolutización, por lo tanto, más bien recoge la lógica de operación vigente en el biblicismo anterior: la de declarar algo que es a la disposición de los actores respectivos como un valor absoluto y – con ello – proclamar a los actores los legítimos intérpretes de las verdades correspondientes. De este modo, se pueden absolutizar muchas convicciones o artefactos religiosos, comenzando con los dictámenes papales “ex cátedra” (Primer Vaticano), pasando por la “palabra del Espíritu” en el neopentecostalismo hasta el califato simbólico de un Osama bin Laden.

“Fundamentalismo” – según nuestro criterio – sin embargo, sólo se da si tal absolutización se emplea para funcionar en estrategias sociales de poder. Lo decisivo es que estrategias de dominación – entre divulgación medial hasta la violencia – se emplean para imponer las propias normas *absolutas* de vida social a otros actores. El empleo de violencia como tal no es – ni puede ser – clave, ya que violencia puede ser empleada también como *ultima ratio* en una situación de defensa. Lo decisivo, en consecuencia, es el empleo *conjunto* de las dos prácticas: la absolutización de lo propio y una estrategia ofensiva de dominación. Se trata, entonces, de un criterio doble.

A base de este criterio doble ahora vamos a examinar brevemente a movimientos religiosos en los EE.UU. y en países musulmanes.

4. Los fundamentalismos cristiano-norteamericano y musulmán

Aquí no se puede dar una exposición exhaustiva de los dos fundamentalismos. Más bien se trata de un pequeño “test” de nuestros criterios. Por ello empezamos, para cada uno de los movimientos religiosos en cuestión, con un brevísimo repaso histórico para ubicarlo en su correspondiente modernidad. Luego repasamos algunas de sus características básicas – clase social, contrincantes etc. – para llegar a una clasificación según nuestro criterio doble.

4.1 Estados Unidos de América

En cuanto al contexto histórico en que el fundamentalismo norteamericano se generó cabe decir que la modernidad norteamericana es – a diferencia de la europea – básicamente religiosa. La colonia inglesa en Norteamérica consistía de personas que habían salido de Europa por causa de persecución o marginalización religiosa, connotando al nuevo continente la idea de construir el “Nuevo Jerusalén”, o sea el reino de Dios en la tierra. Este modelo utópico formaba al sentido común de la población hasta la mitad del siglo XIX. Si bien los “padres” de la constitución norteamericana no eran en su mayoría fervientes evangélicos, sí eran por lo menos deístas y no estaban en contra de la religión como tal. En este sentido, el primer apéndice a la constitución bien prohíbe la construcción institucional de una “iglesia-estado” según el modelo europeo, pero el discurso político, por el otro lado, se encuentra fuertemente permeado por una racionalidad religiosa y moral. Mientras que en Europa la modernidad se construye a base de un entendimiento institucional entre Iglesia y Estado en combinación con una definitiva exclusión del discurso religioso de la política, en los EE.UU. se separan las instituciones para desarrollar al mismo tiempo una cultura política fuertemente impregnada por el discurso religioso. Además hay que tomar en cuenta que la modernidad en los EE.UU. parte de una revolución ya completada. Con la

independencia y la constitución la utopía moderna se encuentra realizada. O sea, ya no tiene sentido cultivar una utopía social y política más allá de la revolución norteamericana misma; un socialismo utópico como el europeo, por ejemplo, no tiene lugar en este modelo. Al contrario de Europa, en los EE.UU. las utopías posibles se formulan en términos religiosos y, hasta mitad del siglo XIX, tan sólo como perfeccionamiento de la cultura ya existente norteamericana. El énfasis del metodismo en el perfeccionamiento de la santificación, la ideología postmilenarista del reino de Dios en la tierra, concentrados en el dinamismo del avivamiento de los 1830s, forman el complemento religioso más directo de esta fase de desarrollo de la modernidad norteamericana. En este sentido, la religión – y con ello, más tarde, el fundamentalismo – goza en cierto modo de una función de control, pública y crítica, sobre la realización de los ideales de la revolución estadounidense.

Sobre esta base, el fundamentalismo religioso tiene un campo amplio de acción una vez que se desarrolla lentamente a partir de las experiencias de la Guerra Civil (1861-1865), de las crecientes contradicciones sociales en la subsiguiente “era de oro” (Gilded Age) y la influencia académica de la teología ilustrada liberal alemana. La Guerra Civil se puede interpretar como una experiencia de choque que le quitó la plausibilidad común a la idea de la sociedad americana como “Nueva Jerusalén” en la tierra. Teológicamente esto se puede constatar en que después de la Guerra Civil la concepción postmilenarista de la historia le perdió mucho terreno a la concepción premilenarista. Ya no se predicaba la construcción del reino de Dios en la tierra, sino que el cataclísmico fin de la historia y el arrebatamiento de los creyentes de un mundo en ruina hacia el cielo. Esto le correspondía al panorama social visto desde abajo. Mientras que la industrialización les permitió a los capitalistas acumular fortunas exorbitantes, en las zonas industriales del norte se acumulaban las áreas de miseria pobladas de obreros míseramente asalariados, de inmigrantes católicos y de indigentes de todo tipo. En esta situación los conceptos teológicos de John Nelson Darby (1800-1882), Cyrus Scofield (1842-1921) y Dwight Moody (1837-1899) explicaron a las masas esta situación por la cercanía del fin del mundo y como resultado de la amoralidad humana. Movilizaron grandes masas en eventos de evangelización y ayudaron a cooptar estos creyentes avivados como base masiva de las políticas religiosas fundamentalistas. Éstas a su vez se comprenden mejor como estrategias de dominio sobre el campo religioso y académico. Hasta mediados del siglo XIX en los EE.UU. la Biblia cuenta entre teólogos y el público con el papel de guía de orientación general dado que se entendía como palabra inmediata de Dios – sin ni pensar en dudarle. Con la influencia de la teología ilustrada alemana, sin embargo, la Biblia fue siendo calificada como un documento

histórico sujeto a la crítica de la razón científica. Con ello, a la vez, se puso en duda la base moral por excelencia de la sociedad norteamericana así como la posición de los teólogos en aquella sociedad. A esto, teólogos académicos – entre otros Archibald Hodge (1823-1886) y Benjamin Warfield (1851-1921) del Princeton Theological Seminary – contestaron con teorías de la infalibilidad de las escrituras fundamentadas en las ciencias empíricas en la tradición de Francis Bacon. La base de la coalición entre el movimiento de avivamiento y la teología académica fueron diferentes líderes eclesiales, teológicos y del movimiento que desarrollaron estrategias de control sobre el campo religioso. En esta primera fase de lucha pública, entre 1900 y 1914, los fundamentalistas buscaban controlar a las instituciones eclesiales. Con la Primera Guerra Mundial muchos fundamentalistas buscaban de presentarse como los representantes de la verdadera “América” en contra del anticristo, el “Kaiser” alemán y cooptar de esta manera a toda la nación. Con ello se inauguró la segunda fase, la de estrategias de dominio sobre educación y moral social que terminó con la derrota pública en el conocido “proceso de Scopes” (1925). Después de este incidente el movimiento fundamentalista se retiró de la escena pública hasta los años setenta. Cabe notar que el movimiento a principios del siglo XX no era políticamente de derecha – si bien tampoco de izquierda. Bastantes representantes, como p. e. el conocido William Jennings Bryan (1860-1925), criticaban fuertemente a las injusticias del “siglo de oro”. Las estrategias fundamentalistas de absolutización y dominio se dirigían más bien sobre el campo religioso y sobre ciertos sectores de la vida social.

En los años setenta fue que en los EE.UU. se comenzó a formar un nuevo movimiento protestante conservador. En parte, se entiende como reacción al liberalismo moral y político de los años sesenta, los movimientos de los derechos civiles, de la mujer y de los homosexuales, las protestas contra la guerra de Vietnam, el movimiento estudiantil etc. El movimiento crece junto con la transformación y el auge del así llamado “Bible belt”, la zona del sur que se desenvuelve de una zona marginal de agricultura en un paisaje de extracción de petróleo y de industrias modernas. Los jóvenes profesionales – acostumbrados a ser mal vistos por las elites del nor-orienté – junto con su éxito económico ahora comenzaron a reivindicar respeto para su forma religiosa de vida, su moral y sus convicciones políticas conservadoras. Por el otro lado, en zonas del “Middle West” – como p. e. en Kansas – con los ochenta y noventa se da un decrecimiento económico y una marginalización de sectores sociales medios bajos. Estos se vuelven otro corriente social formando parte – en los rangos inferiores – del nuevo movimiento religioso conservador, parcialmente fundamentalista. En lo que se refiere a organizaciones claramente fundamentalistas, la “Moral Majority” con su representante Jerry

Falwell (1933-2007) era la más importante de muchas en la fase entre 1980 y 1990. La orientación religiosa era evangélica y bíblicista según el perfil del antiguo movimiento. Las estrategias de poder se dirigían sobre todo hacia cuestiones de la moral social como p. e. la homosexualidad, la enseñanza religiosa, el aborto etc. El gobierno de Ronald Reagan brindó un trasfondo favorable para estrategias conservadoras. Pero, no obstante, la forma del movimiento de presentarse al público y la estructura interna de las organizaciones no dieron el resultado deseado, de modo que al principio de la era Clinton el movimiento y sus organizaciones vivieron cambios importantes.

De estos cambios surgieron agrupaciones e instituciones fuertes de la Derecha Religiosa. Se pueden distinguir por lo menos tres factores. Primero, las organizaciones modernizaron su forma de gerencia, agilizaron la comunicación con las bases y de profesionalizaron el “lobbying” político en el Capitolio y la Casa Blanca. Se perfilaron como agencias de influencia política. Segundo, se había venido cambiando el estilo religioso desde algún tiempo, siendo que el cambio se impone junto con la creciente importancia de las clases medias ascendentes y la neopentecostalización de sus convicciones religiosas. Ahora ya no se llevan largos debates racionalistas acerca de la interpretación de versos bíblicos. Más bien, líderes como Pat Robertson (*1930), Benny Hinn (*1952) reciben la palabra de Dios directamente sin consultar a nada y, así, establecen un estilo carismático posmoderno de legitimación religiosa. Junto con ello otros elementos del estilo neopentecostal cobran siempre más importancia en las prácticas religiosas del movimiento: el “evangelio de la prosperidad” legitima la pretensión de ascenso económico y político; la teoría de la “guerra espiritual” sirve como instrumento de exclusión radical de adversarios sociales; una tendencia al posmilenarismo y las novelas “left behind” brindan un marco apocalíptico de interpretación para procesos políticos. Estos son, tercero, el nuevo objetivo de las estrategias de las organizaciones fundamentalistas. Si bien siempre se trabajan asuntos de moral y de familia (que son muy idóneos para movilizar gente de clase media baja), los temas de la constitución y de la política exterior han cobrado importancia. Organizaciones como la Christian Coalition o el Alliance Defence Fund lanzan iniciativas para cambiar la constitución en dirección a un Estado religiosamente definido. Y en el ámbito de la política exterior después 1990, el papel de Israel en el conflicto de Medio Oriente así como la llamada “guerra contra el terrorismo” son temas claves para una estrategia doble de influencia y control. Por un lado se moviliza la población evangélica a favor de posiciones conservadoras; por el otro lado se extorsiona a políticos con esta fuerza de influencia. De esta manera funcionaba p. e. la campaña fundamentalista a favor de la guerra en Iraq. A diferencia del

fundamentalismo temprano, el nuevo se sirve de un modelo carismático de legitimación completamente diferente del biblicista, está claramente identificado con las políticas de la tecnocracia neoconservadora republicana (si bien esta no es religiosa) y promueve una política exterior estadounidense agresiva y explícitamente imperialista.

Para concluir este repaso quisiera resaltar lo siguiente. Según el *criterio doble* una parte de las bases movilizables – sobre todo de la clase media baja – no puede ser calificado de fundamentalista, las organizaciones de la Derecha Religiosa, por el otro lado, merecen de esta clasificación. En lo siguiente se suman algunas de sus características básicas de las organizaciones fundamentalistas y sus bases en EE.UU. Este fundamentalismo se dirige a una *tensión fundamental* que vive la *modernidad* norteamericana actualmente. Se trata de la crisis de la hegemonía mundial del sistema norteamericano que se refleja en un auge de prácticas neo-imperialistas por un lado y un rechazo siempre más fuerte a los EE.UU. desde el exterior. La *inserción de clase* de este fundamentalismo es doble. Por el lado del liderazgo y de los cooperadores más activos se trata de la clase media alta modernizante (líderes); por el lado de los movilizables hablamos de la clase media baja frustrada, abierta para discursos de reivindicación cultural-religiosa de lo que se ha ido perdiendo en lo económico-social. Las diferentes demandas religiosas, correspondientes a estas condiciones, resultan en la siguiente *transformación religiosa*: el bien y el mal se distinguen a través de la yuxtaposición de Espíritu y demonios, estableciendo así al mismo tiempo el exorcismo como una estrategia agresiva de exclusión; la pretensión de ascenso social se legitima y fomenta con el “evangelio de prosperidad”; y el carácter violento de las relaciones exteriores así como la percibida necesidad de emplear fuerza se racionalizan a través de un cuadro apocalíptico de la historia. Los *contrincantes estratégicos* que percibe este fundamentalismo son, por un lado, la clase media-alta liberal que promueve un estilo de vida secularista, democrático y un tanto hedonista; por el otro lado son las fuerzas externas que actúan en contra de una hegemonía unilateral de los EE.UU. en el mundo, sobre todo “el Islam”. Las *estrategias* que emplea este fundamentalismo no son de violencia inmediata a mano de los fundamentalistas mismos. Más bien ellos apoyan políticamente, hacia afuera, un militarismo crudo incluyendo la tortura y el asesinato político. Hacia adentro promueven la abolición de derechos cívicos, el programa social conservador en general y un cambio de constitución en dirección hacia un Estado religioso. Si finalmente preguntamos por la *auto-ubicación* de estos fundamentalistas en el macro de la *modernidad* norteamericana podemos ver que se identifican plenamente con la modernidad norteamericana en general, pero tratan de moldearla en una dirección espe-

cífica. Visto más en detalle, los fundamentalistas, a través de sus alianzas, están creando un híbrido entre la corriente religiosa de la modernidad norteamericana y su corriente tecnocrática neoconservadora – en detrimento de y en explícita oposición a su corriente democrática-liberal. Buscan transformar la modernidad estadounidense en un sistema tecnocrático religioso. Los medios que usan para ello corresponden a su posición social relativamente alta y a un sistema político que está abierto a la influencia social sobre la política (*lobbying*, elecciones) y que, al mismo tiempo, sanciona efectivamente a métodos violentos.

La violencia más bien viene siendo la última opción desde abajo, en sistemas que no permiten ninguna injerencia social a la política. Tales sistemas son el contexto de acción del fundamentalismo islámico.

4.2 *Medio Oriente*

La modernidad en el Medio Oriente llega desde afuera como programa político-cultural del colonialismo europeo y es básicamente irreligiosa, secular. Lo es programáticamente. Antes de todo, hay que dejar claro que la política y la religión tradicionalmente han sido dos ámbitos bien distintos en el mundo islámico. Esto ha sido así en la Shia con la diferencia entre los clérigos y los políticos así como en el “realismo sunita”, según el cual los regentes se legitiman por su capacidad de preservar la paz, no obstante, siendo musulmanes. Ahora, con el colonialismo inglés en el Medio Oriente así como en India, el sistema occidental de tecnología y política que se impone conlleva una orientación programáticamente irreligiosa. La modernidad, de este modo, no sólo llega como dominación político-económica extranjera, sino también como cuestionamiento religioso-cultural a la misma vez. A la dominación extranjera se añade, más tarde, la dominación por los déspotas secularistas, dejados en el poder en la fase neocolonial. De modo que las poblaciones en el mundo islámico viven la modernidad sobre todo como una doble dominación: por el “oeste” y por las élites locales, ambos secularistas. Este cuadro instiga, en cierto sentido, a movilizar la religión como estrategia anti-colonialista. Viéndolo desde más cerca, los intercambios entre movimientos islámicos y modernidad y, así, el camino hacia una modernidad musulmana han sido algo más complejos.

El movimiento Aligarh de Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) en India, p. e., buscaba una apertura hacia el pensamiento de la ilustración, impulsos desde Europa para el Islam de la India y, al fin, un Islam reformado. Un poco más críticos hacia Europa eran los intelectuales egipcios al rededor de Djamal al-dín al-Afghani (1838-1897) y su alumno Muhammad Abduh (1849-1905). Su intento de diálogo intercultural era más fuertemente combinado con una revitalización del Islam “original” de los tiempos tempranos. Pero esta

reorientación – ¡muy notablemente! – pasaba por una reforma de la hermenéutica del Corán hacia un modo de interpretación histórica (“abrir las puertas del *Ijtihad*”). Ambas iniciativas de entrelazamiento fracasaron ante el militarismo colonial. En India, los ingleses suprimieron el alzamiento de soldados indios (SEPOY, 1857) brutalmente, lo que le quitó toda legitimidad a Ahmad Khan frente a sus compatriotas. En Egipto, los ingleses, con resultados similares, sofocaron el movimiento Urabi en la batalla de Tel el Kebir (1882). En ambos casos, de la dinámica entre movimientos de reforma y militarismo colonial surgieron movimientos islamistas que recurrieron a la religión como instrumento de lucha en el contexto moderno de la politización generalizada. En India, o sea Pakistán, surgió la Jamaat e Islami; en Egipto la Hermandad Musulmana (*al-ikhwan al-muslimun*). Nos concentramos en la segunda.

Hassan al-Banna (1906-1945) funda la Hermandad Musulmana en 1928 en un asentamiento de obreros en el proyecto del canal de Suez. Ya con esto, la organización está socialmente posicionada. Sin embargo, en el principio no persiguieron a objetivos políticos sino más bien – en yuxtaposición entre Islam y los poderes coloniales – a una reafirmación de su identidad religiosa-cultural. Respondiendo a las necesidades de la clase baja, la Hermandad dentro de poco desarrolla amplios programas de medicina, nutrición y escolaridad. Al Banna, en los años treinta, escribió dos libros en que proclama la resistencia armada (*jihad*) en contra de los colonialistas. El enemigo externo – o, como Bin Laden dice, el “enemigo lejano” – queda establecido en la lógica religiosa del islamismo. Teológicamente, en el islamismo sunita temprano, la noción base viene siendo la doctrina del *Tawhid*, la unidad y unicidad de Dios, como imagen de la unidad de la comunidad musulmana, la *umma*. Esta lógica permite establecer una distinción frente a los no-musulmanes. En 1946 la Hermandad Musulmana ya llega a 500.000 miembros inscritos, tiene una base social muy amplia y siempre más influencia en la administración. Funda un propio aparato de inteligencia y comienza a cometer atentados, lo que lleva a fuertes tensiones con el gobierno y, probablemente, causa el asesinato de al-Banna en 1949. Es muy importante notar que con el régimen socialista de Gamal Abdel Nasser (1918-1970), las relaciones tampoco se mejoran, a pesar de que la ideología de la Hermandad favorece mucho a la justicia social. La política anti-religiosa de socialismo árabe más bien está siendo respondida por la Hermandad con un atentado a Nasser en 1954, seguido por represión en contra del movimiento. Es en esta fase en que Sayyed Qutb (1906-1966), un intelectual quien había visitado a EE.UU. y publicado una ética social islámica en 1949, se integra al movimiento y se radicaliza. Con la ética sistematiza teóricamente el compromiso social, importantísimo para todos los movimientos islamistas. Teológicamente aporta

una radicalización estratégica de las nociones claves del *tawhid* y de la *umma*. La convicción absolutizada de la unicidad de *Allah* tiene como referente experiencial la comunidad musulmana como un todo. La persecución de movimientos islamistas por autoridades musulmanes, sin embargo, no se deja interpretar satisfactoriamente sólo con este símbolo. Por lo tanto, Qutb procede a establecer una línea demarcadora *dentro* de la misma comunidad musulmana: la entre los verdaderos creyentes y los musulmanes incrédulos (*djahiliyya*). De esta forma se construye a un frente doble: al enemigo externo se añade el enemigo interno, representando así la estructura neocolonial de dominación política. Es en la confrontación constante con el socialismo árabe nasserista que se desarrollan dos corrientes en el movimiento: una busca la cooperación con y la influencia sobre el sistema político; otra se radicaliza. La primera encuentra, a principios de los setenta, un compromiso con el presidente Saddat, restituyendo al Islam como religión oficial. Por las elecciones de 2005 se establecieron con 88 diputados en el parlamento y oficialmente ratificaron los principios de la democracia y la pluralidad (un proceso que aún más está desarrollado en la Hermandad de Jordania). La segunda hace brotar nuevos grupos que siguen la estrategia de declarar a la mayoría de la población como incrédulos, retirarse y responder con atentados (Jamaat al-Djihad, Jamaa al-Islamiya). Esta última corriente ejerce cierta influencia sobre la generación de al-Qaída y sus conceptos religiosos. Todo este proceso, visto en el marco de las luchas por definir la modernidad en Medio Oriente, se caracteriza por la hegemonía de conceptos seculares de modernidad como el socialismo árabe o el pan-arabismo. Ninguno de ellos contemplaba una orientación religiosa como para definir los rasgos específicos de la modernidad árabe.

Un dato clave para entender la revitalización de la religión como operador central de la identidad política se encuentra en la “guerra de los seis días” en 1967. La victoria israelí marcaba simbólicamente el inicio del fin de los proyectos secularistas árabes. La creciente pérdida de legitimidad de estos modelos creó un vacío que se ha ido llenando con los programas de revitalización religiosa islámica. Además, la relación entre Israel y los palestinos se ha ido estableciendo siempre más como operador simbólico en la creación de una identidad político-religiosa islámica. Esto se puede observar paradigmáticamente en la transformación del conflicto de interés político (representado por el movimiento *Fatah*) en un conflicto de identidad religiosa (representado por la *Hamás*, una organización procedente de la Hermandad Musulmana de Egipto). Al mismo tiempo, el ejemplo de la *Hamás* (similar a el de la *Hisbolah*) muestra la ambigüedad de las prácticas que – por supuesto – se refleja en luchas fraccionales dentro de movimiento. Por un lado, la opción religiosa mantiene convicciones absolutas en combinación con una

programática exterminista (Art. 7 de la Carta) y las corrobora con atentados suicidas en contra de la población civil israelí. Por el otro lado, el movimiento – por su moral religiosa y sus obras sociales – adquiere la confianza de la población, gana las elecciones y, así, comienza a orientarse en mecanismos de legitimación y negociación que *no* funcionan a base de la religión sino – idealmente – a base de representatividad, derecho y reciprocidad – o sea, que por definición no permiten la absolutización de las convicciones propias.

Más allá de estas ambigüedades se encuentra la corriente más radical de los movimientos islamistas, *al-Qaida*, una amplia red de grupos djihadistas. Ideológicamente, *al-Qaida* se comprende a partir de la radicalización del islam sunita. Combina elementos de la discusión egipcia, arriba esbozada, con la tradición *wahhabita* y con una posición de clase media alta subordinada (en lo que se refiere a la posición de sus cuadros). Las convicciones religiosas de los grupos djihadistas egipcios se radicalizan a través de la teoría de “Lealtad y ruptura”, desarrollada por Ayman az-Zawahiri. Basándose en la idea del enemigo doble – de afuera y de adentro – la teoría ahora pretende obligar a cualquier musulmán creyente romper definitivamente con cualquier incrédulo y ejercer lealtad práctica para con cualquier creyente dondequiera que esté. Esto apunta a una obligación religiosa de solidaridad universal y violentamente combativa, dado que se debe expresar hasta en el asesinato de los incrédulos a mano blanca con puñal, garrote o lo que sea. Correspondientemente a esta teoría, las estrategias de *al-Qaida* y grupos afines se dirigen sobre el mundo islámico. Enfocan el “enemigo lejano” por haberse mezclado en asuntos musulmanes, haber ocupado su tierra y estar aprovechándose de sus riquezas. La demanda primera es que los poderes no-musulmanes se retiren de los países musulmanes. La demanda segunda se dirige contra el “enemigo cercano”, las élites seculares despóticas en Medio Oriente. En el caso de *al-Qaida* la exigencia es un cambio de régimen en la península saudita. Las estrategias políticas se basan en la pretensión de estos grupos de representar todo el mundo islámico en términos religioso-culturales – lo que se refleja p. e. en que Bin Laden le gusta presentarse un atuendo de califa; pero los territorios reivindicados son percibidos como territorios históricamente islámicos (incl. *al-Andaluz*). Lo nuevo es que con la teoría de la “Lealtad y ruptura” se amplía el teatro de operaciones ya que, ahora, el enemigo lejano se puede atacar también en su propio terreno, ejemplificado en los ataques a las embajadas, a Nueva York y Washington así como a Madrid y Londres.

Lo que resulta clave para entender la dinámica de los movimientos islamistas – sean fundamentalistas o no – es el hecho de que tienen una amplia base masiva. Los movilizables sobre todo son las masas urbanas marginalizadas, testigos diarios de la corrupción y la ostentación de lujo por

parte de los económica y políticamente poderosos. Los cuadros activistas, visto más a detalle, se reclutan entre la gran cantidad de profesionales jóvenes quienes, bien formados, no encuentran ningún futuro en el sistema económico dominante, así como entre los más individuos activos de las maras de barrio. Los movimientos islamistas responden a las demandas socioeconómicas de estos sectores sociales transformándolas en exigencias religioso-políticas, o sea en estrategias de identidad. Esta estrategia cuenta, en el pasado reciente, con un apoyo religioso que funciona como una transformación publicitaria de la religiosidad popular musulmana. Se divulgan siempre más tratados que importan motivos del apocalipticismo cristiano condicionando la fe musulmana de esta manera con un sentido de urgencia temporal hasta ahora no sentida de esta manera.

Para concluir, es válido subrayar lo siguiente. Nuestro *criterio doble* nos hace diferenciar el cuadro de la siguiente manera. Primero habría que reconocer que las bases movilizables de la mayoría de las organizaciones no se tildarían legítimamente como fundamentalistas. También habría que distinguir entre las organizaciones (y hasta entre sus diferentes ramas) y entre diferentes fases de su desarrollo. Mientras que los cuadros de la Hermandad Musulmana egipcia de mediados del siglo XX se clasificarían claramente de fundamentalistas islámicos, la organización de hoy en Egipto (y mucho menos en Jordania) debería de ser clasificada como islamista simplemente, ya que concuerdan con principios pluralistas y democráticos. Otras organizaciones, como (todavía) gran parte de *Hamás* y toda la *al-Qaída* con sus grupos “franchise”, clasificarían claramente como fundamentalistas. Sus prácticas se pueden describir más a fondo a partir de las siguientes características básicas. El fundamentalismo islámico contesta las *tensiones básicas* de la específica *modernidad* de Medio Oriente. El hecho de que esta modernidad se asocia con el dominio externo, el despotismo interno y el secularismo programático hace que el fundamentalismo se basa en teorías de enemigos externos (imperialistas) e internos (élites despóticas) y busca instalar – como respuesta directa – programáticamente la confesión y ética islámica como referente político constitucional. La *inserción de clase* muestra clases intermediarias a diferentes niveles que padecen de manera diferente de los efectos de una modernización fragmentaria y cada vez más excluyente: los cuadros de la clase media (alta) intelectual y los movilizables de las masas urbanas frustradas. Los actores fundamentalistas operan una *transformación religiosa* de las demandas sociales interpretando las experiencias específicas de privación relativa socioeconómica y política a través de conceptos religiosos. Sobre todo propagan una hermética separación entre verdaderos creyentes musulmanes e incrédulos – o sea una diferencia de “adentro vs. afuera” –, refiriéndose tanto

a enemigos externos como internos a la cultura islámica. Y además generan una presión por el activismo a través de una teoría (“Lealtad y ruptura”) que condiciona la legitimidad de la fe con la disposición a la violencia. Una mirada hacia los *contrincantes estratégicos* de los fundamentalistas revela que la injerencia del (neo-) colonialismo (británico y norteamericano) está siendo entendido como un desafío a la dignidad cultural-religiosa, o sea, genuinamente como conflicto de identidad. La relación con las élites internas, de lo contrario, es, en el primero plano, un conflicto acerca de la justicia (importantísima para la ética islámica); o sea, un conflicto de interés que sólo en segundo plano se transforma en un conflicto religioso con supuestos “incrédulos”. Las *estrategias* que se emplean por los fundamentalistas se sirven en muchos casos de la violencia directa, como atentados y ataques a objetivos militares y civiles. Esto corresponde, por una parte, a su posición subordinada en sistemas políticos quasi-dictatoriales que no permiten una cooperación política efectiva; en otra parte (p. e. en al-Qaida) se debe a sus pretensiones absolutistas que no contemplan regímenes de participación y negociación comunes y pluralistas. Por el otro lado, las estrategias religioso-políticas se pueden amoldar según las posibilidades de participación democrática. Por lo general – y con la excepción de Irán – las estrategias de los fundamentalistas se conciben a partir de una lógica “desde abajo” y así cooptan la población pobre. Preguntándonos finalmente por la *auto-ubicación frente a la modernidad* de los fundamentalistas islámicos podemos concluir que los movimientos – ya como *tales* modernos – buscan una reivindicación cultural islámica de la modernidad tecnocrática a base de una organización social según los cánones del derecho islámico y con el islam como religión oficial. La dictadura fáctica del ayatolah Khomayni en Irán muestra un posible extremo de este programa. No obstante, los movimientos tienen que tomar en cuenta su arraigo en la población pobre y, de este modo, estar abiertos a establecer sistemas democráticos de participación – como p. e. hasta el sistema revolucionario iraní se basa en el modelo de la constitución francesa, opera con periódicas elecciones y limita la influencia religiosa. A lo largo, parece que el modelo de modernidad perseguido por los fundamentalistas islámicos también resulta en un híbrido entre tecnocracia y religión con la concesión de procedimientos formalmente democráticos. Siendo el caso que en la mayoría de los Estados de Medio Oriente la modernidad siempre tiene el rostro de un despotismo tecnocrático secularista, parece que los movimientos fundamentalistas todavía tienen en adelante una vía relativamente larga de una estrategia esencialmente moderna: la violencia revolucionaria.

4.3 Comparación de las lógicas prácticas

Después de esbozar brevemente algunos rasgos de los fundamentalismos cristiano-protestante e islámico, aquí hacemos un resumen comparativo. Por nuestra definición de trabajo, dos prácticas comunes ya se sobreentienden: ambas absolutizan sus propias convicciones religiosas y emplean estrategias de dominación. Más allá de esto, no obstante, hay algunas características comunes y diferencias significativas. Mencionamos brevemente las más importantes.

Como ya quedó bastante claro, ambos fundamentalismos están abiertos hacia la *modernidad tecnocrática*. Esto no en simple sentido que les gusta más usar teléfonos celulares que luchar con alguien en el espacio de una célula de teléfono público. Más bien se trata de una afinidad más intrínseca que consiste en el tipo de la racionalidad favorecida. La modernidad tecnocrática – remontándose a la lógica empiricista y positivista de las tempranas ciencias naturales – se basa en un concepto instrumentalista de la razón. Esta razón observa de manera positivista a hechos y saca conclusiones – siempre bajo la suposición que las observaciones son objetivas y las conclusiones, por tanto, universalmente válidas y exclusivamente verdaderas. Esta racionalidad es completamente diferente a la racionalidad hermenéutica y relativista que impregna gran parte de la filosofía y teología europea. Es una racionalidad que no permite dudas y sirve como instrumento para lograr objetivos predefinidos – más bien que reflexionar sobre la relatividad de las metas y de las propias posiciones. Es la forma de racionalidad a partir de la cual funciona la tecnología de dominio de la naturaleza igual como la tecnología social, de dominio sobre acumulaciones poblacionales. La efectividad de lograr el objetivo preestablecido funcional como criterio de calidad de esta forma de razón. Como los fundamentalistas ya disponen de sus verdades preestablecidas, sólo les interesa la efectividad de moldar las condiciones sociales según sus preconceptos. De este modo, la racionalidad instrumental apoya: ayuda por su misma forma de funcionamiento, y ayuda por el hecho de que es el principio mismo de funcionamiento de los procesos de la modernización tecnológica. Fundamentalistas valoran esto. Y por ello no tienen mayor problema con el dominio de esta racionalidad sobre la organización social: la tecnocracia – si no entra en contradicción con reglas religiosas de vida personal.

Normas religiosas para fundamentalistas cristianos y musulmanes tienen importancia clave. Incluso frenan a la racionalidad tecnocrática en cierto sentido. Los dos fundamentalismos tienen en común que su oposición a la racionalidad instrumental se limita a los sectores de la vida personal, o sea al campo del derecho civil, mayormente. Son asuntos como el aborto, las relaciones reproductivas, sexuales, maritales que los fundamentalismos sustraen a una regulación por la pura racionalidad instrumental y pragmática. Son, en

otras palabras, los campos de la vida que desde siempre han sido más objeto de regulación religiosa.

En lo que se refiere a la organización del campo político como tal, los dos fundamentalismos tienen en común que buscan enmarcarlo en un marco religioso-constitucional, de modo que la religión se establezca como lógica reguladora general de los procesos políticos sin que tenga que dictar cada norma. Esto se debe a que ni la religión cristiana ni la musulmana dispone de suficientes normas concretas como para regular, p. e., asuntos del derecho de comercio internacional, del derecho tributario etc. Intervenciones fundamentalistas en el sentido político más bien son poco sistemáticas, ya que se orientan ocasionalmente en normas contingentemente presentes en los cánones de la religión en cuestión, como p. e. ciertos preceptos sobre castigo corporal, limosnas etc. En cuanto al sistema político como tal, los fundamentalismos como movimientos modernos más bien parecen, a grandes rasgos, republicanos – favoreciendo, por supuesto, repúblicas en las que ellos tienen el control. En este sentido, ambos fundamentalismos no tienen una actitud contraria de principio en contra de la corriente procedural-democrática de la modernidad, si bien las formas concretas (p. e., ¿*shurá* o no?) pueden estar objeto de debate. En breve, ambos fundamentalismos han mostrado bastante flexibilidad en cuanto a la adaptación a modelos políticos; y además existe la posibilidad de que se disminuye el grado de comportamiento fundamentalista a la medida del involucramiento activo en procesos de negociación democrática.

Las *diferencias* más importantes entre los fundamentalismos cristiano-protestante y musulmán se dan en cuanto a las estrategias y metas socioeconómicas y al uso de la violencia.

El fundamentalismo cristiano estadounidense tiene que resolver una *diferencia socioeconómica* en la sociedad norteamericana y dentro del mismo movimiento. Mientras que muchos de sus líderes son empresarios multimillonarios en el sector de la comunicación masiva y los cuadros medios son profesionales bien situados, una gran cantidad de los movilizables pertenecen a la clase media baja en descenso. En términos de su mensaje económico “neto” – o sea disminuido por el bagaje simbólico-religioso – los representantes del movimiento proclaman una orientación neoliberal-monetarista junto con la idea de que todo mundo, sin atención de su posición social de partida, puede hacerse rico. Religiosamente, esta creencia popular se transforma en el llamado “evangelio de prosperidad” que legitima el éxito económico por la presencia del Espíritu Santo sobre los exitosos y – vice versa, pero no tan claramente proclamado – explica la falta de éxito con influencias del mal sobre las personas. A fin de cuentas, este abordaje promueve estrategias

individualistas y excluye una lógica de solidaridad social así como la referencia a razones económicas sistémicas como explicación para la desigualdad social creciente. Correspondientemente, el descenso social de una parte de la clientela no se explica en términos económicos sino como un fenómeno cultural que se debe a la influencia nociva de prácticas amorales, fuerzas externas y la falta de religiosidad en la sociedad en general así como la de fe en el caso personal. En conclusión, las convicciones religiosas acerca de las diferencias socioeconómicas se entienden como un sistema conjunto de legitimación de las posiciones altas. Esto se da, análogamente, también en relación a las diferencias entre la riqueza de los EE.UU. en relación a la pobreza de muchos otros países. Esta última se adscribe a la falta de fe cristiana y, a veces también, a la presencia de “demonios territoriales” en tales naciones. El fundamentalismo musulmán, de lo contrario, resalta el tema de la justicia social de manera más fuerte aún que la tradición musulmana en general. Por un lado, su arraigo en las clases bajas y medias bajas se refleja en este interés. Por el otro, el tema es reclamado como eje de acción programáticamente islámica, p. e. en la ética social de la pluma de Sayyed Qutb. La justicia social frecuentemente se encuentra ligada a la cuestión de la dignidad humana y, sobre todo, a la voluntad de Dios. Es la cuestión de la justicia social al nivel nacional (“interno”) y al nivel internacional (“externo”) que sirve como operador que genera un entendimiento transversal desde los mismos marginados y frustrados a los movimientos sociales islamistas hasta los cuadros fundamentalistas y grupos terroristas. La reivindicación de justicia frente a diferentes enemigos funciona como el eje de transformación de fuerza social hacia cuadros líderes, si bien las personas en las bases no tengan intenciones terroristas. En breve, el operador común de la justicia social sirve para formular reivindicaciones desde abajo – si bien los activistas no fueran de estratos bajos de la sociedad y sólo buscasen a cooptar los marginalizados por sus fines de estrategias de poder.

En cuanto al empleo de la *violencia*, ya se mencionó que el fundamentalismo musulmán responde con sus estrategias a la situación de un actor subordinado en contextos de fuerte dominación política; emplea el arsenal táctico de movimientos de resistencia, lo que incluye el uso de *violencia* armada directa. En parte, esta violencia dirige en contra de instalaciones militares y representantes políticos; en parte emplea métodos terroristas contra “objetivos blandos”, o sea población civil en general. Con los medios globales de comunicación, la función de terror de la violencia cobra una función siempre más importante para impresionar el público contrario, ganar respeto frente a las masas simpatizantes y nuevas posibilidades de movilización – y movilizar al mismo tiempo los fundamentalistas del otro bando, creando así un

campo político polarizado en el cual las “voces de la razón” son siempre menos relevantes. El fundamentalismo cristiano-protestante, por lo general, no emplea violencia inmediata. Los casos habidos en los grupos de la “Christian Identity” y los ataques a clínicas de aborto más bien son excepciones. El fundamentalismo en EE.UU., por el hecho de identificación casi completa con los gobernantes tecnocrático-neoconservadores, no confronta de ninguna manera una necesidad de violencia desde abajo. Además – y esto es válido también para la situación del fundamentalismo temprano – el sistema político norteamericano está abierto a diferentes formas de influencia sobre los procesos políticos, de modo que la violencia casi nunca parece opción viable. Lo que sí no se puede decir es que los fundamentalistas cristianos estén en contra de la violencia por razones de principio. Más bien, al nivel estatal y nacional, propagan tanto la pena de muerte como el libre uso de armas de fuego. Al nivel de la política exterior propagan el empleo de violencia militar preventiva, tortura y asesinato político – efectuados por agentes del Estado o bien por empresas militares contratados por el Estado de EE.UU.

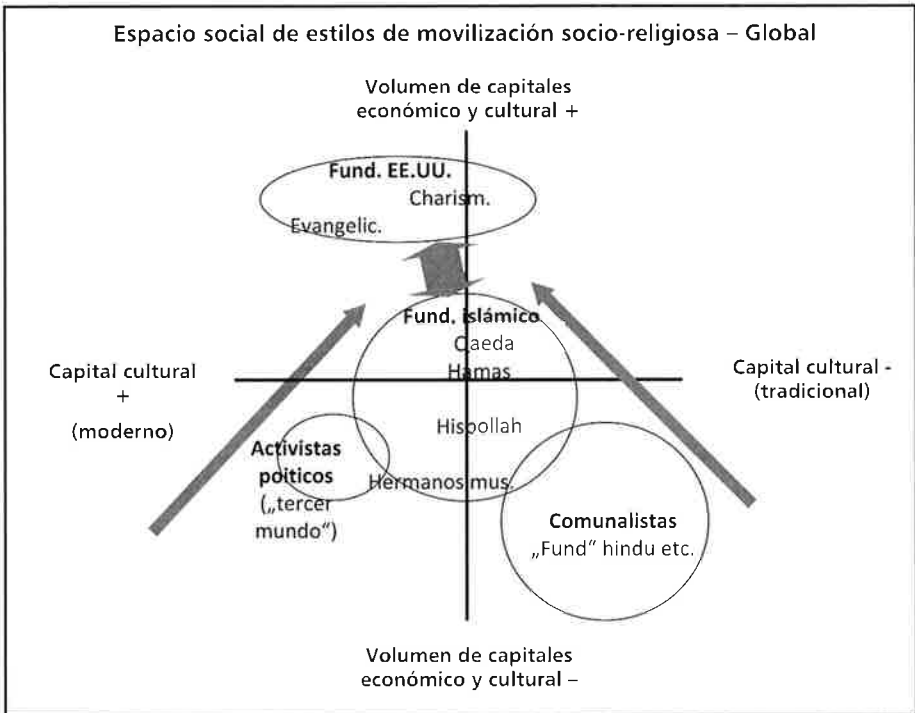
En el marco de la distribución del poder a escala global estas diferencias estratégicas entre los fundamentalismos cobran un significado especial.

5. Tensiones globales – la lucha de los fundamentalismos

Las prácticas religiosas y las condiciones materiales de vida, la política, las relaciones sociales, el derecho etc. nunca han sido muy distantes unos de los otros. Ha estado cambiando gradualmente sólo la relación proporcional según la cual cada uno de estos ingredientes de la vida social humana ha podido ejercer su influencia sobre los otros. Desde 1990 y, más aún, desde 2001, discursos y prácticas religiosas han cobrado nueva fuerza frente a un público político que ha ido desacostumbrándose poco a poco de la presencia de religiosos en el ámbito de la política. Visto más de cerca, la religión se está volviendo siempre más un dispositivo político que expresa y canaliza experiencias de crisis y desafíos percibidos entre determinados sectores de la población hacia el campo político. Lejos de estar reclusas en el “sistema religioso”, las prácticas religiosas en general y, sobre todo, las prácticas fundamentalistas tienen su especificidad en transformar experiencias sociales de manera religiosa, resolverlas simbólicamente y re-transformar prácticas correspondientes al campo político. Es de este modo que conflictos de interés se transforman en conflictos de identidad. Con ello, es significativo ubicar la posición de los fundamentalismos analizados en el marco de la distribución de relaciones de poder globales.

En lo siguiente esbozaremos un modelo análogo al modelo arriba bosquejado del pentecostalismo en Guatemala. Ahora se refiere a la escala mun-

dial y se basa sólo en estimaciones muy generales, de modo que obtenemos un modelo aproximado del espacio global de los estilos fundamentalistas.



De modo simplificado, vemos que el fundamentalismo norteamericano se sitúa muy arriba en el espacio de distribución del poder. Representa una posición de un gran volumen de capitales agregados. El fundamentalismo islámico se sitúa en una posición media. En posiciones más abajo todavía se encuentran movimientos comunialistas (como la *Hindutva* en la India) que siguen a estrategias más bien de aislamiento frente a las fuerzas de la globalización, así como movimientos de acción política desde el “Tercer Mundo”. De esta constelación, por ahora, derivamos dos observaciones.

Primero, la posición objetiva que tiene el islamismo en este cuadro es la posición clásica de movimientos revolucionarios. No ha sido otra la posición de clase de los revolucionarios franceses frente a la aristocracia por un lado y a los campesinos y pequeños artesanos por el otro. Ha sido así la posición de la clase revolucionaria estadounidense frente a los representantes de la corona inglesa por un lado y los pobres colonos por el otro. La posición media, con relativo poder pero impedido de ejercer su cuota de poder viene siendo la clásica posición social de revolucionarios, una posición que permite cooptar a las masas pobres por las metas de la clase media en busca de poder.

Segundo, para aprender a percibir bien la dinámica de esta situación general vale la pena tratar de tomar la posición de aquellos que se sitúan abajo en el cuadro. Visto desde abajo, el papel del fundamentalismo norteamericano es tan visible como claro en cuanto a su función: propaga la expansión agresiva de los privilegios de un súper-poder político mundial a detrimento de *todos* los habitantes del planeta, salvo una diminuta minoría. Por el otro lado, el fundamentalismo musulmán – parezca simpático o no lo parezca – mantiene una posición objetiva desde la cual se perfila como vanguardia de *todas* las reivindicaciones de justicia desde abajo. Además, las organizaciones del movimiento afirman la posición y la pretensión correspondiente con su práctica. Hamás, Hisbollah, Jamaat-e-Islami y muchas otras organizaciones corroboran su interés en justicia social con vastos programas sociales de todo tipo y con posibilidades de activismo social y político para hombres y (!) mujeres. De este modo, los movimientos islámicos desarrollan una posición y una política con la cual pueden volverse como “cooperantes naturales” de otros movimientos sociales del “Tercer Mundo” – si bien no necesariamente en cuestiones religiosas, sí en la cuestión de la justicia social y de la posibilidad de llevar una vida digna. De modo que el tema vital de la justicia resulta ser de un interés clave, si se trata de discutir el problema de los fundamentalismos.

Finalmente, de todo lo visto nos permitimos *concluir*, primero, que no estamos presenciando ningún “choque de civilizaciones”, sino que un choque de fundamentalistas de diferentes bandos. Con el discurso generalizante (y vulgarizante) del choque de culturas, más bien los protagonistas de estrategias agresivas de poder quieren hacer creer al público que ellos representan el mejor interés común – sea del “occidente” o bien sea del “oriente”. El mismo Bin Laden comparte con George W. Bush su simpatía con la teoría del choque de civilizaciones – simpatía que para ambos abre todas las posibilidades de usar al otro para legitimar las propias estrategias de poder.

En cuanto al concepto teórico de “fundamentalismo” parece que el criterio doble funcionó. Por un lado ayudó en distinguir organizaciones fundamentalistas y sus lógicas prácticas específicas de movimientos religiosos y practicantes en general. Por el otro permitió comparar mejor a diferentes movimientos fundamentalistas.

Con esta comparación pudimos ver que las diferencias más importantes entre los fundamentalismos protestante-norteamericano y el islámico se encuentra en su diferente posición social a nivel global, el diferente papel que se le da al tema de la justicia social así como las prácticas diferentes de adoptar estrategias de violencia.

En el “occidente” el fundamentalismo cristiano y sus allegados políticos neoconservadores constantemente invocan el *cantus firmus* de que *todos*

estamos amenazados por el fundamentalismo islámico y que la mejor garantía de protección son políticas fundamentalistas cristinas. Esto es expulsar el diablo con el belcebú. Nuestro análisis más bien demuestra que la mejor estrategia es la de solucionar – en contra del fundamentalismo de EE.UU. – el problema de la injusticia social. Es que la religión no es una cosa tan simple que bastarían respuestas religiosas para resolver problemas religiosos.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, P. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1998.
- EISENSTADT, S. *Fundamentalism, phenomenology, and comparative dimensions: fundamentalisms comprehended*. M. Marty and R. S. Appleby, Chicago: Chicago University Press, 1995. p. 259-276.
- _____. Multiple modernities, *Dacdalus*, v. 129, p. 1-30, 2000.
- SCHÄFER, H. Religión dualista causada por antagonismos sociales. Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (A Journal of Latin American and Caribbean Studies)*, n. 45, p. 69-90, 1988.
- _____. “¿Libranos del mal!” Estructuras simbólicas y funciones políticas en el protestantismo centroamericano. In: SCHÄFER, H. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI, 1992, p. 189-214.
- _____. “Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra!” El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina. *Mesoamérica*, Número especial: Aspectos étnicos y religiosos, n. 33, 1997.
- _____. *Kampf der Fundamentalisten: Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas zweite Moderne*. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen (Suhrkamp), 2008.

Jacó, homem íntegro: reflexões exegéticas sobre Gênesis 25.19-34

Milton Schwantes*

Resumo

Em Gênesis 25.19-34 temos a introdução ao ciclo narrativo dos caps. 25³⁶, sendo, pois, semelhante a 11.27^{12.9}; 12.10-20, em relação aos caps. 12²⁵. Aí se mencionam conteúdos similares ao cap. 27. As duas breves narrações em questão (25.19-26; 27-34) apresentam-nos Esaú e Jacó no contexto de suas origens familiares. A redação desta parcela de introdução deve ser de tempos próximos ao exílio, no exílio ou nos tempos imediatamente posteriores; o conflito entre Esaú/Edom e Judá marca esta época, em especial no sul de Judá e no Neguebe. Estes nossos versículos fizeram-se necessários possivelmente porque, à diferença do cap. 27, antigo e, em todo caso, pré-exílico, as tensões entre ambos os povos tornaram-se conflituosas em torno das terras do sul judaíta. Assim se entende por que a confrontação é núcleo (v. 23) da primeira “cena” (v. 19-26)! E assim se entende também por que Jacó insiste de maneira tão metódica na obtenção da primogenitura, enquanto Esaú pouco luta por si mesmo!

Palavras-chave: Gênesis 25.19-34 – Israel – Edom – Exegese – Narração.

Jacob, hombre íntegro: reflexiones exegéticas sobre Génesis 25,19-34

Resumen

En Génesis 25.19-34 tenemos la introducción al ciclo narrativo de los caps. 25–36, siendo, pues, semejante a 11.27^{12.9}; 12.10-20, en relación a los caps. 12–25. Ahí se

* Doutor *honoris causa* pela Universidade de Marburgo/Alemanha. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Principais publicações - *Estudos e meditações em Amós, Da vocação à provocação (sobre Isaías)*, E.mail - milton.schwantes@metodista.br